

**Frederick WHELAM: «Order and Artifice in Hume's Political Philosophy», Princeton, University Press, 1985, 393 págs.**

En la bibliografía literaria sobre David Hume, ocupada hasta hace poco en una tempestuosa polémica de recuperación de su epistemología versus la tradicional visión escéptica, el libro de Whelam trasciende de la problemática de lo epistémicamente real-posible para organizar su discurso, siguiendo la linealidad argumentativa del «Tratado sobre la naturaleza humana», en torno a lo posible social. Ocurre así que coloca, desde la perspectiva del sentido del «Tratado», a las disputas escolares clásicas sobre Hume —su escepticismo, el «slave-passage», el «is-ought», entre otros— en un plano dependiente de lo que presumiblemente constituye su punto neurálgico, el artificio, o más explícitamente la distinción entre virtud natural y virtud artificial, sin por ello ignorar los viejos temas. Porque, como el mismo autor reconoce, la teoría del conocimiento de Hume no es más que un «prius» a la ciencia del hombre, es decir, a la investigación científica de las causas de la asunción humana de los códigos morales y de las reglas (p. 32); y así su obra literaria sólo sería accesible en tanto partamos de una actitud integradora de su Filosofía, Política e Historia. Opinión que no es desdeñable, máxime cuando por el contexto y por el tema lo esperable sería una obra de análisis para anlíticos. Pues, pese a que son inevitables las huellas de esta corriente filosófica, Whelam se adscribe con más propiedad en el horizonte ideológico de la historia de las ideas.

Pero sucede que si bien el proyecto humeano trata de profundizar en el fenómeno de génesis y obediencia de las reglas como resultado de una operación mental de empatía, su discurso obedece y se mueve, más allá de toda ligazón epidérmica, entre dos vías. Por un lado, revisa retrospectivamente el principio y alcance de los signos y símbolos que derivan y dominan la interacción humana, pretende ir más allá de las fantasías y metáforas para desvelar así su realidad significativa. Así, se explica el énfasis crítico contra la superstición y la hipótesis religiosa y los milagros, contra las metáforas políticas del tipo del estado de naturaleza o de la edad dorada, o el papel positivo del artificio en lo social. Y en este cometido cree haber encontrado sus herramientas útiles en una concepción original de la causalidad y en el principio de asociación de ideas sustentadoras de su método histórico-introspectivo. Pero, además, es consciente de la existencia de sombras y límites en el conocimiento y uso prescriptivo de la razón en la tarea de hallar la filosofía y fisicalismo de su época. Es decir, reconoce que toda labor las causas últimas de los fenómenos naturales, opinión muy extendida en cognoscitiva no puede ser continuada «ad infinitum», y que incluso la creencia en un punto arquimedeano lejano en el cosmos carece de sentido. Y, en efecto, los mecanismos de las pasiones y la fuerza de la simpatía y del «testimonio de otros» en la teoría de Hume son los puntos referenciales no trascendentes de los impulsos sociales y de las instituciones y de las reglas (págs. 136 ss. y 160 ss.).

Ahora bien, es verdad que Hume tiene presente en su argumentación el camino abierto por estos dos principios, pero no es menos cierto que en su uso denota alguna que otra liberalidad: mientras que en el caso de la

crítica conduce a la reducción competencial de las fórmulas simbólicas de lo social, es decir, de la afirmación de que las metáforas contractualistas —el yo y la voluntad, el estado de naturaleza y la obligación política— en que se basa el poder político no son históricas, en el plano de la defensa de una pragmática social, en suma de la propiedad y las instituciones, ape- la a una instancia extensiva de la realidad, el artificio, como plataforma motivacional que legitima el paso inconsciente a lo social, quedando así una nueva metáfora de la transformación de la naturaleza pulsional a la fi- gura del agente racional-interesado (pág. 189).

Esta dicotomía —por un lado, una desimbolización de los mitos sociales de su tiempo y, por otro, una nueva metaforización en base a la sustrac- ción o dotación de realidad— está en la raíz de la fortuna y proyección bibliográfica de las concepciones humeanas: tanto en la crítica de sus con- temporáneos, Beattie y Reid (pág. 82), como de Th. Green y de L. Stephen, que lo etiquetaron de escéptico radical y lo situaron dentro de la historia de la filosofía como un mero epígono de los empiristas Locke y Berkeley. Tan sólo a partir de la reivindicación de Kemp Smith y de la valoración de pasajes como el de la esclavitud de la razón y el de la hendidura entre «ser» y «deber ser» se comenzó a cambiar la fama de Hume y a reconocer su valía intelectual. Pues bien, esta trayectoria justifica dentro de las inter- pretaciones escolares sobre Hume —y un claro ejemplo es Stroud— que se haga referencia a una labor crítica o negativa que cribaría los enunciados metafísicos tradicionales desde el yo, el espacio y el tiempo hasta el excep- ticismo de la razón, a la que se sumaría la filosofía constructiva o positiva que tendría por objeto el análisis de la creencia, la simpatía y la génesis de las reglas morales en el hábito y la costumbre. Es más, de todo ello, no se sustraería el mismo Whelam, que sitúa en la crisis escéptica, o excep- ticismo moderado de las facultades racionales, la marca distintiva de la inflexión que guía el enfoque naturalista de Hume (págs. 67 y 86 ss.).

Bastan estas indicaciones de lo que podría definirse como una metateoría de las tesis morales, políticas y jurídicas de Hume: sus conceptos epistemi- cos tan sólo constituyen el andamiaje de su perspectiva sociológica. Como Whelam formula, el «punctum dolens», el punto crítico de su ciencia del hombre, involucra directamente el tema de la sociabilidad. Simpatía y ar- tificio son los dos vectores heurísticos que ligan al agente, por un lado, con el otro, y además con las instituciones básicas de la sociedad. La simpatía, la «dimensión social de las pasiones», es el mecanismo por el cual el indi- viduo trasciende de sí mismo, hace necesidad la interconexión de los sujetos e imposibilita la realidad de un Robinson Crousoe. Fruto de esta reciprocidad y a la vez copartícipe de su función genética de lo social, la convención o artificio, el rasgo básico de las instituciones, funda la factible armonía de los intereses individuales. Y ambos al unísono trastocan e inter- fieren el esquema pulsional de la naturaleza humana y por tanto añaden una instancia de posibilidad al dilema de la racionalidad, paradigma real en el ámbito moral anglosajón desde Hobbes. Se trata, en definitiva, para Hume, de fundamentar lo social en las relaciones dialógicas intersubjetivas más allá de una discusión estéril sobre el principio básico y primero del ser humano —la razón o el sentimiento—; y así no es de extrañar que

Whelam encuentre en su discurso hasta tres formas distintas de racionalidad: razón versus pasión, razón como pasión y razón como interés (págs. 140 ss.) —¡tan típica de la ilustración es la plurimortidad de la razón!

Pero en un nivel epidérmico, la incidencia del principio de simpatía como tendencia interiorizada hacia el otro y del artificio como vehículo de institucionalización, se expresa sin más paliativos en la juridificación de la vida social. Son las reglas, en definitiva, el fin del proceso argumentativo que sustentan estos dos modelos teóricos —y precisamente es aquí donde la exposición de Whelam baja un tanto de tono—. El ejemplo paradigmático del ligazón de estas dos técnicas se muestra en la emergencia inconsciente de las reglas: cuando dos remeros se encuentran en un bote y su única posibilidad de navegar reside en la coordinación de movimientos de modo que ambos obtengan unas mismas ventajas. Aunque es verdad que en las posteriores «Investigaciones sobre los Principios de la moral» Hume jugará con varios modelos genéticos de las reglas, cuya idea nuclear residiría en la contextualización de la actitud humana, pervivirá todavía su sugerencia sobre los remeros: si los agentes sociales quieren conservar unos con otros, poseer, tener, en suma, relaciones mercantiles deberán interiorizar previamente un código de conducta igual para todos, donde «interiorización» significa a la postre un tipo de determinación de nuestros contenidos y operaciones mentales. Y, en efecto, en este extremo parece clara la modernidad y, como apunta Whelam, el paralelismo con el concepto de «regla sumaria» de John Rawls —al que, sin duda, habría que añadir a Hart y su imagen de la sociedad como empresa recíproca—. Entonces, las reglas generales, como señala Deleuze, se comprenderían en tanto primarias como un esquema o «idea regulativa» de lo que puede hacerse si se está interesado en un modelo productivo de sociedad (no olvidemos que Hume, autor de ensayos sobre el dinero y el interés, y afectado por su propia escisión entre el «ser» y el «deber ser», describe el «ser» del capitalismo inicial en Inglaterra e incurre así mismo en la falacia productiva de prescribir el sistema organizativo capitalista como modelo deseable).

Para finalizar. La interpretación de Whelam cumple perfectamente el papel de ser un adecuado punto de partida para entender a Hume, siempre que se tengan algunas precauciones: primero, que muchas veces se hace historia de las ideas sin hacer historia, que se tiende a descontextualizar las ideas. Y que la mejor comprensión de un pensador no tiene por qué ajustarse a los temas de siempre, pues acudir hoy a Hume no debe ser sin más hacer un balance de su programa naturalista.

José MARTÍNEZ DE PISÓN CAVERO

**Jerzy WROBLEWSKI: «Constitución y teoría general de la interpretación jurídica», Madrid, Ed. Civitas, 1985, 114 págs.**

El libro objeto del presente comentario recoge el texto de las conferencias que el profesor J. Wróblewski presentó en uno de los III Cursos de Verano en San Sebastián dedicado a «La interpretación de la Constitución», cuya